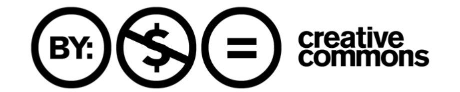


Jean-Claude Schmitt

La morale des gestes

In: Communications, 46, 1987. pp. 31-47.



Jean-Claude Schmitt

La morale des gestes

Plus personne ne doute, depuis l'article fameux que Marcel Mauss consacra aux « techniques du corps [1] », que les gestes, les attitudes, les comportements individuels sont des acquis sociaux, le fruit d'apprentissages et de mimétismes formels ou inconscients. S'ils semblent pourtant « naturels », c'est qu'ils sont le bien commun d'une société entière et d'une culture qu'il faut pouvoir mettre à distance pour en comprendre le caractère relatif (tel fut le point de départ de l'enquête de Mauss) ; c'est aussi qu'ils n'évoluent guère dans le temps, sinon de façon insensible : s'il est donc une histoire de la longue durée, c'est bien celle des gestes. Cette permanence — au moins à un niveau global de l'observation — tient sûrement à la prégnance des modèles d'éducation et, au-delà, à la stabilité des schèmes qui structurent les cultures et les idéologies, à la résistance des principes dans lesquels s'enracinent les codes et les normes. Toute culture, sans doute, a de telles règles, mais il est rare de pouvoir en reconnaître la permanence comme dans la culture occidentale où, depuis vingt-cinq siècles au moins, la morale et l'éducation se confient à l'écriture. C'est un fragment de cette histoire — de la morale stoïcienne romaine à l'aube de la scolastique — que je voudrais retracer ici, en m'intéressant particulièrement à la notion de geste et aux valeurs éthiques ayant inspiré dans le passé la définition de modèles gestuels idéaux [2]. Pour en souligner le caractère en partie immuable, mais aussi, en affinant l'analyse, les transformations, qui toujours renvoient à des changements historiques plus généraux.

Les caractères les plus généraux de la longue réflexion sur les gestes sont les suivants : premièrement, cette réflexion est essentiellement de nature éthique ; elle cherche à définir une norme gestuelle, à dire le bon et le mauvais geste, au nom de valeurs universelles qui peuvent être, selon les époques, la raison humaine ou le regard de Dieu. Deuxièmement, le geste est considéré comme l'*expression* physique et extérieure (*foris*) de l'âme intérieure (*intus*). Cette conception de

l'expressivité du geste (quelle que soit l'identification, philosophique, religieuse ou psychologique, de son référent) et la représentation duelle de la personne qui la sous-tend sont des schèmes constitutifs de la culture occidentale, y compris contemporaine [3]. Troisièmement, le rapport du corps et de l'âme, noué, selon la tradition éthique, par les gestes, peut suggérer en retour une action sur le corps, une discipline des gestes — gestes de la prière ou comportements plus communs — influant sur l'âme, pour la conformer aux normes morales : mais cette possibilité est évoquée plus rarement, à des moments où la réflexion sur les gestes se fait plus intense [4].

Car la réflexion sur les gestes a varié au cours des siècles, sinon dans ses thèmes fondamentaux, du moins dans son intensité. Pour en suivre les fluctuations, il m'a semblé que la piste du vocabulaire était, comme souvent en histoire, particulièrement instructive. Ainsi le mot latin *gestus*, qui signifie les mouvements et attitudes du corps en général et pas seulement tel geste particulier, a-t-il connu dans son emploi des fréquences fort variables entre la Rome classique et le Moyen Age central, avec notamment une forte éclipse au haut Moyen Age. Or, pour que ce mot fût employé, il me semble qu'il était nécessaire que le geste fût « objectivé », considéré comme un objet de réflexion : dans la simple description d'une action, dans une narration, il ne s'imposait pas comme dans un traité philosophique ou moral, où le geste était mis à distance de l'observateur. Cette distance a sans doute manqué au haut Moyen Age, où la régression sensible des études classiques nous a privés par ailleurs d'une partie des instruments intellectuels qui avaient permis, à l'époque classique, de penser le geste. Pour l'heure, je m'occuperai ici davantage d'un autre mot, *modestia*, généralement associé à *gestus*, dont il partage en gros le destin historique, et qui m'apparaît comme un concept central de la morale du geste depuis l'Antiquité romaine. Du reste, signifiant la mesure qui garantit le juste milieu, cette notion reste aujourd'hui actuelle dans nos règles de la politesse et nos codes de comportement. Éviter tout excès — *ne quid nimis* — « qu'il n'y ait rien de trop » : ce vieux précepte delphique [5], cité par Juvénal et surtout par Térence, légué au Moyen Age par Macrobe [6], repris par saint Augustin puis Alcuin, connut à partir du XIIe siècle une nouvelle fortune [7]. Il n'a pas cessé depuis lors d'être rappelé.

1) Les gestes et les « Devoirs », de Cicéron à saint Ambroise.

Dans le vocabulaire antique et médiéval, *modestia* ne signifie certainement pas, ou pas seulement, notre « modestie ». Le mot est à

prendre au sens étymologique : sa racine *modus* signifie (entre autres) la mesure, la juste mesure, dont le respect scrupuleux est une vertu, nommée précisément la *modestia*. Pour les Anciens puis les auteurs chrétiens, *modestia* était synonyme de *temperantia*, quand elle n'en constituait pas l'une des sous-catégories. Cette vertu était déjà nommée par Aristote à côté du courage et de la justice, mais sans que cette énumération prît la forme d'une liste [8]. Avec Cicéron, au contraire, les vertus, au nombre de quatre, forment véritablement un système [9]. Dans le *De officiis*, Cicéron entend inculquer à son fils, rebelle à ses préceptes, les principes de l'éthique stoïcienne. Le jeune homme doit prendre conscience de ses « devoirs », ceux qui conviennent à son âge et à son état, afin de parvenir à ce qui est la fin de la vie morale, l'*honestum*, la « beauté morale ». Il lui faudra pour cela un comportement convenable, décent (*decus*), qui consiste à suivre, en société, les mandements de sa raison naturelle. Cette morale n'implique aucune transcendance, elle est tout entière sociale, définie par et pour une classe de mâles et de nobles citoyens, et en vue de la gestion des affaires de l'État [10]. Cicéron explique que la « beauté morale » se compose de quatre « vertus » : *scientia*, le discernement du vrai, la prudence et la sagesse ; *beneficientia* ou *liberalitas*, l'idéal de justice qui pousse à rendre à chacun son dû et à respecter les contrats, pour sauvegarder les liens sociaux ; *fortitudo*, la force et la grandeur d'âme, qui inspirent le mépris des choses humaines ; et *temperantia* ou *modestia*, qui consiste « à accomplir toute action et prononcer toute parole avec ordre et mesure ». Nous ne sommes pas ici dans le domaine de l'« agitation de l'esprit » (*mentis agitatio*), mais bien dans celui de l'« action » (*actio*), dans la vie en société de l'« homme libre », dont la « constance » et la « réserve » (*constantia*, *verecundia*, ces termes sont équivalents) manifestent l'excellence morale et politique. Or, ce sont « les mouvements et les attitudes du corps », « l'attitude, la démarche, la façon de s'asseoir, de se coucher à table, le visage, les yeux, le mouvement des mains », « le mouvement et les gestes » [11] qui traduisent à l'extérieur, sous les yeux et le jugement des autres Romains, l'excellence de l'esprit et la noblesse de chacun d'eux. Les gestes comme la démarche ne doivent être ni « trop vifs » ni « trop mous » ou « efféminés » ; la règle unique est celle du juste milieu, c'est là que réside la vertu : « *mediocritas optima est* [12] ». Un geste, un pas de sénateur...

A bien des égards, ce grand texte est fondateur, et pas seulement pour la civilisation romaine. Des expressions semblables se retrouvent chez Sénèque, qui a poussé jusqu'au sacrifice de la vie l'idéal du comportement stoïcien. Celui-ci doit se traduire par « une démarche

modeste, une physionomie calme et respirant la droiture, des gestes qui conviennent à un homme de sens ». « *Omnis in modo est virtus* » : « toute vertu a la modération pour base » [13].

Le système des quatre vertus s'est trouvé encore précisé chez les derniers auteurs païens, dont le rôle culturel fut considérable puisqu'ils firent la synthèse du savoir antique et la léguèrent à la latinité chrétienne : ainsi Macrobe, commentant le récit que Cicéron, dans la *République*, fait du songe de Scipion et le comparant au mythe d'Er qui ouvre la *République* de Platon, note que les deux auteurs ont eu le commun projet d'initier aux mystères du séjour d'immortalité promis aux âmes nobles, celles qui ont administré l'État « avec prudence, justice, fermeté et modération [14] ». Mais, dès avant cette date, les Pères de l'Église — Lactance, Clément d'Alexandrie, Origène, Jérôme — avaient adopté le système des quatre vertus qu'Ambroise, le premier, allait appeler « cardinales [15] ». C'est la réunion de ces quatre vertus venues de la sagesse païenne et des trois vertus proprement chrétiennes déjà mentionnées par saint Paul [16], celles qu'on dira « théologales » — foi, espérance, charité —, qui formera la base de la théologie morale de l'Église, définitivement structurée au XIIe siècle. Ainsi *modestia*, comme une vertu propre ou comme une sous-catégorie de la vertu de *temperantia*, a-t-elle joui, à l'intérieur de ce système, d'une nouvelle fortune chez les Pères de l'Église [17]. Déjà Tertullien, au début du IIIe siècle, recommande particulièrement aux femmes chrétiennes cette vertu qu'il associe à la *pudicitia* [18]. Mais c'est incontestablement saint Ambroise qui, en reprenant explicitement, en 389-390, le titre et des passages entiers du *De officiis* de Cicéron pour son propre traité *De officiis ministrorum*, a défini, sous les termes de *modestia, temperantia* et surtout *verecundia*, la vertu chrétienne du geste [19].

Par bien des traits, l'ouvrage d'Ambroise est une adaptation de celui de Cicéron : par exemple quand il recommande d'imiter la nature pour y trouver les règles de la « discipline » et de « l'honnêteté » [20]. Mais deux différences au moins sont sensibles : la morale qu'Ambroise élabore avec le vocabulaire de l'Antiquité est la morale chrétienne, qui n'a de sens que dans la perspective de la Faute originelle à racheter, du péché présent à éviter, du Salut à mériter. Ainsi la nature, qui « donne sa forme au mouvement », ne se confond-elle plus avec la seule raison et un ordre politique qui tirait de lui-même sa justification. Pour l'homme ontologiquement pécheur, la raison naturelle n'offre pas en elle-même la garantie de la rectitude morale :

> s'il y a quelque vice dans la nature, que l'« industrie » amende celle-ci ; quand l'art est fautif, que du moins la correction ne fasse pas défaut [21].

Très significatif aussi est le concept de *verecundia*, qui prend ici le sens de sentiment de honte lié à la chair et au péché sexuel : l'exemple choisi est celui de la « honte » éprouvée par Noé lorsqu'il découvrit que ses fils avaient ri de sa nudité pendant son sommeil d'ivrogne. Avec Ambroise et Augustin, l'idée s'impose alors que le péché par excellence, la Faute originelle, fut d'ordre sexuel [22]. Inversement, l'état de grâce est la virginité, et c'est dans son modèle, la Vierge Marie, qu'Ambroise découvre non seulement le miroir de toutes les vertus, mais l'excellence des gestes [23].

Par ailleurs, Ambroise ne vise pas, comme Cicéron, à définir la morale d'un noble romain, mais à former de jeunes prêtres, de futurs évêques, à leur ministère ecclésiastique. Et, là encore, c'est la *verecundia* que doit posséder le jeune clerc « dans ses mouvements, ses gestes et sa démarche ». Sa qualité spirituelle se jaugera à l'état de son corps : « le mouvement du corps est la voix de l'esprit [24] ». Se référant directement à son expérience d'évêque, Ambroise rappelle qu'il avait refusé d'admettre dans le clergé un ami dont « les gestes n'avaient pas la convenance nécessaire » ; et qu'il avait interdit à un clerc de jamais marcher devant lui parce que sa démarche « blessait son regard » : il ne s'était pas trompé dans son jugement, puisque l'un, par la suite, a sombré dans l'hérésie d'Arius, et que l'autre a cédé aux tentations de l'argent. Au contraire, la « démarche louable » porte en elle « le reflet de l'autorité légitime, le poids de la dignité, la marque de la sérénité » [25] : comme modèle social, et aussi comme détenteur du pouvoir, l'évêque a remplacé le sénateur... Un siècle et demi plus tard, l'évêque de Pavie, Ennodius († 521), ne s'y est pas trompé : célébrant dans ses poèmes la mémoire du saint évêque de Milan, il le loue d'avoir instruit ses ouailles « par son geste, sa probité, sa pudeur [26] ».

2) Au haut Moyen Age : le geste n'est plus objet de réflexion.

Pourtant, dès après Ambroise, l'histoire de la morale du geste s'infléchit de manière très sensible. Les ouvrages *De officiis* changent de nature, deviennent des livres de liturgie où le rapport au geste, bien qu'important, n'est plus d'ordre spéculatif. Le mot *gestus* disparaît peu à peu du vocabulaire, signe que l'attention spécifique qui était portée aux gestes est en train de se dissiper. Mon idée est aussi que *gesta*, les

actes que Dieu accomplit à travers les hommes, remplace alors *gestus* : ce dernier suppose une relative autonomie de l'action humaine, que la culture ecclésiastique du haut Moyen Age — des annales historiques à la liturgie — pouvait difficilement concevoir. Le disciple direct d'Ambroise, saint Augustin, s'attarde bien sur les quatre vertus, notamment la tempérance et la mesure, mais il ne parle plus guère des gestes, du moins dans ce contexte [27]. Avec les *Institutions cénobitiques* puis les *Conférences* de Cassien (vers 420-425), *la Vie contemplative* de Pomerius († vers 490), puis les *Moralia in Job* de Grégoire le Grand (vers 579-585), on passe résolument dans une littérature monastique dont la tonalité ascétique est fort différente. Son trait le plus remarquable est la promotion des vices en face des vertus, sans qu'on cherche encore — comme ce sera le cas au XIIe siècle — à faire correspondre les deux listes terme à terme. L'important, au VIe siècle, est d'énumérer les formes multiples et insidieuses de la tentation démoniaque et du péché : Cassien, instruit par son séjour, vingt ans durant, auprès des anachorètes d'Égypte, en rapporta sans doute une liste de huit vices, bientôt éclipsée par la liste rivale de saint Grégoire ; celle-ci est plutôt un schéma d'engendrement de sept vices à partir de leur « mère » *superbia*, parfaitement adapté à l'introspection chrétienne et aux pratiques de la pénitence [28]. Qu'en est-il, dans ce contexte, de la place donnée aux mouvements du corps ?

De manière significative, tous ces auteurs mentionnent les usages du corps à propos des vices — la gourmandise chez Pomerius, la fornication chez Cassien, l'orgueil chez Grégoire — plutôt qu'au titre des vertus de mesure, de tempérance ou même de pudeur, comme chez les auteurs précédents. Le soupçon qui pesait sur le corps n'avait fait, entre-temps, que se renforcer [29]. Quand Cassien, par exemple, parle des « mouvements du corps » (« *motus corporis* »), c'est au sens de « *commotio carnis* », d'« émotion de la chair », en l'occurrence, de pollution nocturne durant le sommeil [30].

Au « mépris du corps », occasion et lieu du péché, peut s'ajouter aussi sa négation pure et simple en tant que réalité concrète : l'allégorisation du corps, sublimé comme image du « corps de l'Église », n'est peut-être qu'une autre forme de refus du corps réel. Si Grégoire énumère les « offices » distincts, mais complémentaires, des « membres du corps », il ne voit dans les yeux et les pieds que les métaphores de la contemplation et de l'action, toutes deux présentes et nécessaires dans la vie de l'Église [31]. A la même époque, un autre Italien, Cassiodore (468-562), a utilisé et même développé ce schéma d'origine paulinienne [32], mais sans pouvoir lui donner encore la pertinence d'une description orga-

nique de la société tout entière, comme ce sera le cas au Moyen Age central [33].

L'évolution est donc claire : en même temps que le vocabulaire du geste, c'est une bonne part de la réflexion sur les gestes telle qu'elle avait été conduite de Cicéron à saint Ambroise qui a disparu durant le haut Moyen Age. Et ce que l'on observe ici à propos de la littérature morale pourrait être constaté dans d'autres domaines, comme celui de la rhétorique, marquée à cette époque par un désintérêt pour l'*actio* ou *pronuntiatio*, la cinquième et dernière partie de l'art de l'éloquence, celle qui concernait justement la performance gestuelle et vocale de l'orateur.

Dans ce qu'il est convenu d'appeler la littérature morale, il existe pourtant un domaine, au haut Moyen Age, où l'éclipse de la réflexion sur le geste fut un peu moins nette : celui des traités d'édification destinés aux souverains, les « miroirs des princes » [34]. Le premier d'entre eux fut écrit pour le roi Miro de Galice par l'évêque Martin de Braga († 580) [35]. L'ouvrage se présente comme un traité sur les quatre vertus cardinales, la prudence, la magnanimité ou force, la continence et enfin la justice. Sa conception est encore tout à fait antique ; c'est d'ailleurs ce qui lui valut son très grand succès pendant tout le Moyen Age, puisqu'il fut attribué à Sénèque lui-même. La troisième partie est consacrée à la *continentia* ; elle recommande la mesure dans la nourriture, le langage, le rire, et aussi la démarche, qui doit se faire sans « tumulte ». Pas plus que les mouvements de l'âme, ceux du corps ne doivent être relâchés : « sois mobile, mais non léger [36] ». Observer la vertu de continence, c'est se tenir sur la « ligne du juste milieu [37] ». Également d'origine espagnole, le traité attribué à Isidore de Séville († 636) sur les « Institutions de la discipline » recommande à son destinataire, un jeune noble wisigoth, « un mouvement du corps plein de constance et de gravité, sans légèreté vaniteuse et sans désordre, et une démarche qui ne paraisse pas, par son insolence, imiter les contorsions de côté des mimes et les gestes des bouffons qui courent ici et là [38] ».

Mais c'est surtout à la période carolingienne que fleurirent de tels ouvrages, à la faveur d'une redécouverte partielle des lettres classiques, notamment de la rhétorique et de la littérature d'édification ; et aussi grâce à la « *renovatio* » de l'empire, en partie au moins sur le modèle antique. De nouveau, l'un des principaux acteurs de cette « renaissance carolingienne », Alcuin, interlocuteur privilégié et mentor de Charlemagne, peut citer dans le texte le *De officiis* de Cicéron pour énoncer les règles de la « modération du corps » :

> que la face soit bien droite, que les lèvres ne se tordent pas, qu'une ouverture immodérée ne distende pas la bouche, que le visage ne se renverse pas en arrière, que les yeux ne plongent pas vers le sol, que la nuque ne s'incline pas, que les sourcils ne soient ni relevés, ni tombants.

Distinguant un peu plus loin les trois sous-catégories de la « tempérance » — la continence, la clémence et la « *modestia* » —, Alcuin définit celle-ci comme la vertu qui « dans la vie entière fait observer en tout lieu, dans le souci de la beauté morale, la mesure de l'esprit et du corps [39] ». Mais ce retour explicite à l'idéal et aux formules stoïciens fut des plus éphémères : dès le début du IX[e] siècle, la *Via regia* de Smaragde, abbé de Saint-Mihiel [40], ou encore les deux traités de l'évêque Jonas d'Orléans, le *De institutione laicali*, dédié au comte Matfred, et le *De institutione regia*, écrit pour le roi Pépin [41], recommandent une action droite, évoquent éventuellement la juste parole du roi, mais négligent de décrire ses gestes et d'en préciser la norme.

3) Au XII[e] siècle : l'épanouissement de la morale du geste.

Une telle pensée du geste n'a en effet réapparu qu'au XII[e] siècle, dans les nouveaux milieux intellectuels des monastères réformés puis des écoles urbaines [42]. C'est là, une fois encore, mais bien plus sûrement qu'à l'époque carolingienne, que la relecture des Anciens a nourri le progrès de la culture lettrée. Dès le XI[e] siècle se multiplient les indices d'une attention renouvelée aux gestes. Ainsi l'indice du vocabulaire : dans un nombre varié de textes — chroniques, vies de saints, ouvrages moraux ou didactiques, etc. —, le mot *gestus*, pris souvent dans un sens négatif, mais parfois aussi positivement, et le mot *gesticulatio* (toujours pris en mauvaise part) retrouvent une fréquence croissante, alors qu'ils avaient presque complètement disparu du vocabulaire du haut Moyen Age [43]. Et dans la littérature morale, *modestia*, idéal de la mesure et du juste milieu, s'impose comme la vertu spécifique du geste : il est rare que ce mot n'apparaisse pas dans les textes en même temps que le mot *gestus*.

Dans la culture monastique, le changement fut d'autant plus clair que la longue tradition textuelle des règles (celle de saint Benoît avant tout), des coutumiers, de leurs commentaires, avait très largement ignoré jusqu'à cette date ce vocabulaire et ces concepts. Au contraire, ils ont fait immédiatement partie de l'« outillage mental » des ordres nouveaux : bénédictins réformés, comme les cisterciens, ou nouvelles

communautés de chanoines réguliers suivant la règle plus souple dite de saint Augustin, comme à Prémontré ou à Saint-Victor de Paris.

En raison du rôle central qu'il a joué dans l'histoire du monachisme et la vie religieuse de son siècle, le cas de saint Bernard (1091-1153) est sans nul doute exemplaire. Pour définir la norme du comportement idéal, il sait trouver des formules concises et frappantes :

> Tiens-toi ferme en toi-même. Ne te jette pas vers le bas, ne t'élève pas vers le haut, ne t'échappe pas en longueur, ne t'étends pas en largeur. Tiens le milieu, si tu ne veux pas perdre la mesure. Le lieu médian est sûr. Le milieu est le siège de la mesure, et la mesure est le siège de la vertu [44].

Dans le *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, il suit le modèle, tout à fait commun à l'époque, de l'échelle spirituelle pour énumérer successivement, du bas en haut, les douze degrés de l'humilité, puis, du haut en bas, les douze degrés de l'orgueil. Parvenu au dixième degré de l'orgueil, la *curiositas*, il décrit les « indices » qui la trahissent :

> si tu vois un moine, à qui tu faisais d'abord confiance, qui commence partout où il se tient, marche ou s'assoit, à promener les yeux en tous sens, à dresser la tête, à tendre l'oreille, tu reconnaîtras aux mouvements de l'homme extérieur sa mutation intérieure.

Et de citer un des lieux communs de la littérature sur les gestes au XIIe siècle : « l'homme pervers cligne de l'œil, traîne les pieds, parle avec le doigt [45] », pour commenter : « au mouvement insolent du corps, on comprend que le mal vient de saisir l'âme ». Le troisième degré de l'orgueil est consacré à la « folle réjouissance » (*De inepta laetitia*), particulièrement suspecte dans un monastère où doivent régner les larmes de la componction, et d'où les rires sont bannis :

> Ce qui transparaît dans les signes qu'il fait, c'est la bouffonnerie, à son front la gaieté, dans sa démarche la vanité. Porté à la plaisanterie, pour un rien il éclate de rire [...]. Si l'on serre une vessie gonflée de vent et juste percée d'un trou étroit, le vent ne se libère pas partout à la fois, mais, tenu de passer par le trou, il rend des sons répétés ; de même, le moine qui a rempli son cœur de pensées vaines et bouffonnes et dont le vent de la vanité ne peut, en raison de la discipline du silence, se répandre pleinement est secoué d'éclats de rire jaillissant par les détroits de sa gorge. De honte, il

> cache souvent son visage, serre les dents ; mais malgré lui il rit, et contraint pouffe de rire. Et quand de ses poings il obstrue sa bouche, on l'entend éternuer par les narines [46].

Cette description est remarquable de vivacité et de précision dans l'observation ; elle traduit aussi une grande finesse dans l'analyse psychologique et la reconnaissance du refoulement comme effet de l'éducation monastique.

Dans ses sermons sur le Cantique des cantiques, saint Bernard revient sur la question du rire. Mais son jugement est ici plus nuancé. Ayant dit que le corps doit briller de l'éclat de l'amour spirituel intérieur (*charitas*), il ajoute :

> le corps reçoit et diffuse par les membres et les sens la lumière de l'esprit ; celle-ci brille dans chaque acte, dans la parole, le regard, la démarche, le rire (si du moins on rit, *si tamen risus*) mêlé de gravité et plein d'honnêteté. [Mais quand] les mouvements de ces membres et d'autres encore, et les mouvements des sens, les gestes et les usages (*gestus et usus*) apparaîtront sérieux, purs, modestes, totalement étrangers à l'insolence et à la lascivité, et au contraire portés à l'égalité et soumis à la piété, alors la beauté de l'âme sera manifeste, à moins qu'il ne s'agisse d'une ruse de l'esprit [47].

Le rire n'est donc pas toujours haïssable : saint Bernard évite ici d'utiliser le mot *cachinnatio*, qui a une forte connotation diabolique (il désigne notamment le ricanement du diable). *Cachinnatio* est à *risus* ce que *gesticulatio* est à *gestus* : ce sont les pôles toujours négatifs de notions et de comportements qui peuvent, à certaines conditions, prendre une valeur positive. Saint Bernard, dans ce passage, n'a rien perdu non plus de son acuité de psychologue : jusqu'au cœur du monastère, il lui est arrivé de rencontrer la fraude (*dolus*), la dissimulation hypocrite...

Cependant, ce n'est pas dans les cloîtres cisterciens, mais dans les écoles urbaines, que s'est élaborée la culture philosophique et scientifique la plus neuve du XIIe siècle. A Chartres notamment, avec Bernard Silvestre, dont un disciple, Guillaume de Conches (1080-1145), profondément influencé par le *De beneficiis* de Sénèque et le *De officiis* de Cicéron [48], écrivit sur le modèle de la *Consolation de la philosophie* de Boèce un vaste traité moral, la *Moralis philosophia de honesto et utili.* S'ouvrant sur un songe dans lequel Cicéron et Sénèque apparaissent à l'auteur et l'inspirent dans sa réflexion, l'ouvrage traite successivement, à la manière antique, des quatre vertus de prudence, justice, force et tempérance. Cette dernière se subdivise elle-même non plus en

trois sous-catégories comme chez Cicéron (*continentia, clementia, modestia*), mais en huit (*modestia, verecundia, abstinentia, honestas, moderantia, parcitas, sobrietas, pudicitia*). La *modestia* est définie comme « la vertu qui maintient les manières, chaque mouvement et notre activité au-delà du défaut et en deçà de l'excès ». Après trois sentences tirées d'Horace, de Cicéron et de Sénèque, c'est tout un passage du *De officiis* qui est repris mot pour mot pour rappeler que les mouvements extérieurs du corps traduisent les mouvements intérieurs de l'âme. Guillaume de Conches procède selon la même méthode un peu plus loin à propos de *verecundia*, définie comme « le service du bien moral (*honestas*) dans le geste, la parole et l'expression du visage [49] ».

Le cadre de référence est donc bien fixé, et il ne changera plus guère jusque dans la seconde moitié du XIIIe siècle au moins. Exact contemporain du chartrain, Hugues de Saint-Victor († 1141), à Paris, prône lui aussi un geste « modeste et humble » :

> il faut de la mesure (*modestiam*) au geste de celui qui parle, de telle sorte que, pendant qu'il parle, les membres ne se meuvent pas de manière désordonnée ou impudique ou turbulente, et qu'il n'affaiblisse pas le caractère paisible de son discours par des clins d'œil ou par les mimiques et les métamorphoses de son visage [50].

A Paris encore, à la fin du siècle, l'école de la cathédrale de Notre-Dame était dominée par la figure peu commune de Pierre le Chantre († 1197). Grand théologien, auteur d'une *Summa de sacramentis*, il a aussi composé un traité moral très important, le *Verbum abbreviatum*. On y sent un esprit résolument tourné vers le monde extérieur, vers la ville — et non la moindre, la capitale, Paris —, et soucieux de résoudre les questions fort nombreuses — l'ouvrage, malgré son titre, compte cent cinquante-trois chapitres — que soulevait l'adaptation de la religion chrétienne et de l'Église aux nouvelles conditions économiques, sociales, politiques [51]. L'ouvrage commence par l'examen de la *disputatio* scolaire puis de la prédication : deux activités des clercs en plein essor à cette époque. D'autres problèmes litigieux, tous ceux que posait une société en mutation et en mal de justifications idéologiques, sont examinés et résolus tant bien que mal par Pierre le Chantre, qu'il s'agisse de la simonie, des modes vestimentaires et de l'industrie du bâtiment, de l'aumône, etc. Mais il est important de noter comment le maître parisien cherche à produire une éthique nouvelle avec un vocabulaire, des concepts, des « autorités » qui restent ceux de la tradition. Les ouvrages qu'il cite sont, encore une fois, le *De officiis* de Cicéron et

le *De quatuor virtutibus* de Martin de Braga, qu'il attribue, comme il est normal, à Sénèque : ils guident entièrement son développement sur la tempérance, ses huit subdivisions, la mesure à imposer aux mouvements, « soit du corps, soit de l'âme [52] ». Tout cela ne diffère en rien de ce que Guillaume de Conches, par exemple, avait écrit avant lui.

La littérature morale des clercs du XIIe siècle culmine dans l'œuvre très diverse d'Alain de Lille. Tous les courants semblent se réunir en lui : héritier du platonisme chartrain, il vint aussi finir ses jours à Cîteaux en 1203. En même temps, Alain de Lille inaugure une période nouvelle : auteur de sermons et d'ouvrages pratiques destinés aux confesseurs et aux prédicateurs, anxieux des progrès de l'hérésie qu'il réfute dans le *De fide catholica*, il pose les premiers jalons de tout ce qui fera bientôt l'originalité et le succès des Mendiants. En imprimant par ailleurs sa marque personnelle à la tradition de la poésie allégorique, dans son *Liber de Planctu naturae* (inspiré de Boèce) et dans l'*Anticlaudianus* (où il prend le contre-pied du poète Claudien), il annonce le *Roman de la Rose* de Jean de Meung [53]. Dans le *De planctu naturae*, écrit en prose, la rencontre de deux figures allégoriques, Nature et Tempérance, nous vaut la description du maintien, du vêtement et des gestes jugés parfaits :

> Comme Nature applaudissait aux discours tenus en cette fête, voici qu'une matrone, imposant à sa démarche la règle de la mesure, nous sembla suivre sa trace [...]. Sur ses vêtements, ses lettres peintes enseignaient fidèlement quels doivent être la sobriété des paroles des hommes, la prudence de leurs actions, la modestie de leurs habits, la gravité de leurs gestes (*in gestu severitas*), le frein retenant leur bouche devant les nourritures, la discipline imposée à leur gosier quand ils boivent...

Après *Temperantia* s'avance *Largitas*, une femme superbe, qui,

> ne baissant pas humblement la tête, faisait un lien de son visage : la nuque redressée, elle fixait les yeux vers les réalités supérieures, son visage liait sa marche aux choses élevées. [...] Le caractère insigne de sa beauté si particulière, la courtoisie peu ordinaire de son habit, des gestes indissociables (*gestus individualitas*) annonçaient son arrivée solennelle (*adventum*) [54].

Dans un vocabulaire souvent recherché et volontiers hellénisant, Alain de Lille a glissé cet étrange « *individualitas* » dont je ne connais pas d'autres occurrences à propos des gestes : le mot, complètement étranger alors au sens moderne d'individualité, renvoie aux

débats théologiques et scientifiques de l'époque sur le caractère insécable de l'atome ; il me paraît préciser ici la qualité esthétique d'un mouvement physique si harmonieux qu'il ne se peut décomposer.

Dans l'*Anticlaudianus*, sont aussi décrits, cette fois en vers, les dons de *modestia*.

> Même quand elle donne, la mesure ne lui fait pas défaut ; [...] à l'homme tout entier elle donne sa contenance, elle tempère ses actions, rend ses paroles mesurées, pèse ses silences, pondère ses gestes (*gestus ponderat*), l'habille comme il convient, refrène ses sens [...]. Elle délimite le geste de la tête (*describit gestum capitis*), elle équilibre avec justesse le visage qu'elle soulève doucement, pour que d'un front renversé et tendu vers le haut, il ne paraisse pas mépriser nos mortels, dédaignant de voir la terre. Un visage excessivement abaissé vers la terre indique un esprit oisif et vide : elle le relève donc avec modération. Quand le visage ne dépasse la mesure ni en s'élevant ni en s'abaissant, c'est que la constance a mis sa marque sur l'esprit. Elle interdit les gestes des bouffons (*scurriles gestus*), elle refuse la démarche trop sévère, pour qu'un pas lascif n'annonce le bouffon ou que trop de rigueur n'exprime la morgue, pour que ne s'exercent pas les muscles dégénérés, comme ceux des bouffons, et qu'un geste infâme (*turpi gestu*) ne blesse pas son bras [55].

A contempler les évolutions harmonieuses de ces femmes imaginaires, parangons de toutes les vertus, il est bien possible qu'Alain de Lille se soit laissé prendre au jeu de son art poétique. Mais les valeurs morales qu'elles incarnaient nourrissaient aussi chez lui un tout autre discours : celui du prédicateur soucieux de réformer les mœurs des fidèles. C'est en des termes voisins qu'il dénonce dans ses sermons l'orgueil qui rend « l'habit contourné, le geste exorbité (*exorbitat gestus*), le verbe débordant, et qui soulève les sourcils [56] ». Dans la *Summa de arte praedicatoria*, il oppose le « monstre » de la luxure au « parfum » de la chasteté, dont les arômes sont

> la pureté de l'esprit, l'innocence du corps, le geste sans tache (*munditia in gestu*), la pudeur dans le vêtement, l'abstinence dans la nourriture, le respect dans le langage. Cet onguent combat la luxure, qui souille l'esprit, macule tout le corps et relâche le geste (*laxat gestum*) [57].

Les témoignages se recoupent suffisamment pour qu'aucun doute ne subsiste : à l'aube du XIIIe siècle, les différents courants de la littérature

morale prônent, dans la notion de *modestia*, une véritable vertu du geste idéal, expression de l'harmonie intérieure [58]. Mais ces textes sont trop dispersés ou trop brefs pour qu'on puisse parler, à leur propos, d'un *système* complet de la représentation du geste. Celui-ci existe pourtant, à la rencontre de cette littérature et d'une autre tradition plus spécifiquement pédagogique : son point culminant est l'*Institution des novices* de Hugues de Saint-Victor († 1141) [59]. Mais il n'est pas possible d'envisager ici l'examen de cette œuvre très riche et dont la signification historique me paraît cruciale. Quelques remarques finales s'imposent néanmoins sur l'histoire de la morale des gestes et son point d'orgue au milieu du XIIe siècle.

La « renaissance intellectuelle du XIIe siècle », la familiarité retrouvée avec les grands auteurs classiques — Cicéron, Sénèque — constituent bien sûr une clef essentielle de cette redécouverte du geste comme objet de pensée et de réflexion éthique. Mais les idées ne portent pas en elles seules les raisons de leur histoire. Le recours aux instruments intellectuels de nouveau disponibles fut lui-même l'effet de transformations sociales qui ont joué un rôle essentiel dans cette période. Je me contente d'énumérer quelques-uns de ces facteurs : le renouveau urbain, la confrontation sans précédent des clercs et des laïcs, l'exacerbation des différences de statuts, de fonctions, d'ordres et aussi de comportements, y compris à l'intérieur du clergé (entre séculiers et réguliers, moines noirs et moines blancs, chanoines, etc.), la disparition des oblats, élevés dans les abbayes depuis leur enfance, au profit du recrutement de novices plus âgés qui importaient dans les cloîtres une gestualité « mondaine » jugée *a priori* pécamineuse, et dont les clercs entendaient sacrifier les excès à leur idéal du juste milieu ; et aussi une attention nouvelle au corps, qui n'est plus seulement la « prison de l'âme », mais dont les moralistes pensent que, s'il est bien gouverné, il peut devenir le lieu et un moyen du Salut de l'homme. Il me semble ainsi qu'un point d'équilibre a été atteint dans la seconde moitié du XIIe siècle. Mais il ne tarda pas à être rompu : après 1250, la redécouverte de l'éthique d'Aristote allait modifier quelque peu les données de l'interprétation savante des gestes. Par ailleurs, les milieux laïcs et courtois commencèrent dès la fin du XIIe siècle à élaborer des codes de comportement différents, parfois dans leur forme, et plus encore peut-être dans leurs enjeux idéologiques. Mais là même, et pour longtemps encore, le discours sur les gestes reste avant tout moral. Autrement dit, la justification des « contenances » et des « manières » comme celle de la *disciplina* cléricale ne peut qu'être *extérieure* au code proprement dit, que ce soit Dieu, l'âme, la raison ou la vertu chevaleresque qui soient invoqués comme fondements de la norme. Mais à

vrai dire, aujourd'hui encore, les « convenances » pourraient-elles affirmer durablement qu'elles ont d'autres raisons que celle d'exister ?

Jean-Claude Schmitt
École des hautes études en sciences sociales, Paris

NOTES

1. M. Mauss, « Les techniques du corps » (1936), rééd. dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1968, p. 363-386.
2. Ces quelques réflexions constituent la matière d'un des chapitres d'un livre en préparation sur l'histoire de la pensée du geste dans l'Occident médiéval.
3. Voir notamment les contributions et l'introduction à *Gestures*, Jean-Claude Schmitt éd., *History and Anthropology*, vol. I, part. 1, nov. 1984, 237 p. (spécialement p. 2-5). (On trouvera en outre dans ce recueil collectif la bibliographie essentielle sur l'étude des gestes dans les sciences humaines.)
4. J'en vois la trace chez saint Augustin à propos de la prière, et surtout au XII[e] siècle chez Hugues de Saint-Victor à propos de l'ensemble de la gestualité (voir *infra*).
5. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974-1975, 3 vol. (I, p. 12). Ce précepte et les deux autres (« Connais-toi toi-même » et « Ne te crois pas Dieu ») semblent avoir été réunis dès Euripide.
6. Juvénal, *Saturnales*, XI, 27. Térence, *Andria*, 1, 1. Macrobe, *Songe de Scipion*, I, 9, 2.
7. Augustin, *De beata vita*, Patrologie latine (*PL*), Migne éd., 32, 975. Alcuin, *De rhetorica et virtutibus*, *PL* 101, col. 943 C.
8. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Liv. III : « La vertu, le courage et la tempérance » ; Liv. V : « La justice ».
9. Cicéron, *Des devoirs*, M. Testard éd., Paris, Les Belles Lettres, 1974, I, V, 15, p. 111-112.
10. Voir J. Hellegouarc'h, *le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 259-265.
11. Cicéron, *op. cit.*, I, V, XXXV-XXXVI, 129-130, p. 171-172.
12. *Ibid.*, p. 173.
13. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 66, 5, F. Préchac-H. Noblo éds, Paris, Les Belles Lettres, 1947, p. 116-117. Sénèque ajoute que la modération (*modus*) suppose de justes proportions (*mensura*).
14. Macrobe, *Commentaire du Songe de Scipion*, M. Nisard éd. et trad., Paris, 1875, I, 1, p. 10 : « *qui republicam cum prudentia, justitia, fortitudine ac moderentia tractaverunt* ». Voir aussi I, 8, p. 32.
15. R. Thamin, *Saint Ambroise et la Morale chrétienne au IV[e] siècle. Étude comparée des traités Des devoirs de Cicéron et de saint Ambroise*, Paris, 1895, p. 227. L'expression « vertus cardinales » apparaît pour la première fois dans l'*Expositio in Ev. sec. Lucam*, 5, 49 et 62, *PL* 15, col. 1649 et 1653.
16. Saint Paul, 1 Co 13,13.
17. W. Hermanns, *Ueber den Begriff der Mässigung in der patristisch-scholastischen Ethik von Clemens von Alexandrien bis Albertus Magnus*, Bonn, Diss., 1913.
18. Tertullien, *la Toilette des femmes* (*De cultu feminarum*), M. Turcan éd., Paris, Sources chrétiennes 173, 1971, p. 138-139 (ce traité date de 202).

19. Saint Ambroise, *De officiis ministrorum libri tres*, I, chap. XVIII-XX et XLIII, *PL* 16, col. 46-53 et 86-87.
20. *Ibid.*, col. 50 C : « *Nonne igitur ipsa natura est magistra verecundiae ?* »
21. *Ibid.* : « *Motum natura informet. Si quid sane in natura vitii est, industria emendet ; ut ars desit, non desit correctio.* »
22. J. Bogge, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*, La Haye, M. Nijhoff, 1975.
23. Saint Ambroise, *De virginibus*, II, 2, 7, *PL* 16, col. 209 : « *Virgo erat non solum corpore, sed etiam mente... Nihil torvum in oculis, nihil in verbis procax, nihil in actu inverecundum : non gestus fractior, non incessus solutior, non vox petulantior ; ut ipsa corporis species simulacrum fuerit mentis, figura probitatis.* » Développements identiques, à propos de la *verecundia* des femmes, dans le *De penitentia* I, XIV, 569, R. Gryson éd., Paris, Sources chrétiennes 179, 1971, p. 110.
24. *De virginibus*, *op. cit.*, col. 48-49.
25. *Ibid.*, col. 49 C : « *Est etiam gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis, gravitatisque pondus, tranquilitatis vestigium.* »
26. Ennodius, *Carmina*, LXXVII, *De vita et actibus S. Ambrosii ep.* « ... *Instituit populos gestu, probitate, pudore...* »
27. Voir n. 4.
28. Saint Grégoire, *Morales sur Job*, 31, 87, R. Gillet-A. de Gaudemaris éd., Paris, Sources chrétiennes 32, 1952, p. 90. Sur les origines et l'histoire de ces listes, voir M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins...*, Michigan State College Press, 1952.
29. A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, Paris, PUF, 1983.
30. Cassien, *Collationes*, XII, *De castitate*, chap. IX, *Interrogatio in corporis motus etiam dormientes possimus evadere*, *PL* 49, col. 887-888.
31. Saint Grégoire, *Moralia in Job*, XIX, chap. XXV et XXXII, V, *PL* 76, col. 125-126 et 637-639.
32. 1 Co 12-30.
33. Voir, notamment, M.-C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983, p. 181-183.
34. Sur ces traités, voir H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968 (Bonner Historische Forschungen 32), et P. Riche, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Age, de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle*, Paris, Aubier, 1979, p. 288.
35. Martin de Braga, *Formula honestae vitae*, in *Opera omnia*, C.W. Barlow ed., New Haven, Yale University Press, 1950, p. 204-250.
36. *Ibid.*, p. 243-245 : « *Mobilis esto, non levis.* »
37. *Ibid.*, p. 249 : « *Hac ergo mediocritatis linea continentiam observabis, ut nec voluptati deditus, prodigus aut luxuriosus appareas, nec avara tenacitate sordidus aut obscurus existas.* » Ici aussi le parti pris « sexuel » est sensible...
38. P. Pascal, « *The Institutionum Disciplinae* of Isidore of Seville », *Traditio* XIII, 1957, p. 425-431, et P. Riche, *op. cit.*, p. 390-391.
39. Alcuin, *De rhetorica et virtutibus*, *PL* 101, col. 942-945 : « *Dixi qui a necessarie observandum est, ut recta sit facies, ne labra detorqueantur, ne immodicus hiatus distendat rictum, ne supinus vultus, ne dijesti in terram oculi, ne inclinata cervix, neque elata aut depressa supercilia* »... « *Nam bonus modus est in loquendo, tanquam in ambulando, clementer ire, sine saltu, sine mora, quatenus omnia medii moderaminis temperantia fulgeant, quae est una de quatuor virtutibus* »... « *Modestia est, per quam totius vitae modus seu animi seu corporis motibus ubique honesti cura servatur* ».
40. *PL* 102, col. 945-946.
41. *PL* 106, col. 258.
42. J. Le Goff, *les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, Éd. du Seuil, 1969.
43. J.-C. Schmitt, « Gestus-gesticulatio. Contribution à l'étude du vocabulaire latin médiéval des gestes », in *la Lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches*

actuelles sur la civilisation du Moyen Age, Colloque international du CNRS n° 589, 18-21 octobre 1978, Paris, CNRS, 1981, p. 377-390.

44. Saint Bernard, *De consideratione ad Eugenium papam*, in *Opera*, III, J. Leclerc-H. M. Rochais éd., Rome, 1963, p. 426.

45. Pro. 6, 12-13 : « *Perversus nuit oculo, terit pede, digito loquitur.* » La Vulgate dit plutôt : « *Homo apostata, vir inutilis...* », et c'est sous cette forme que le verset est cité quatre fois par Hugues de Saint-Victor dans son *De institutione noviciorum, PL* 176, col. 935 C, 938 C, 940, C, 942 D.

46. Saint Bernard, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, in *Opera*, vol. III, *op. cit.*, p. 38 et 47.

47. Saint Bernard, *Sermones in cantica canticorum*, 85, 11, *PL* 183, col. 1193.

48. Ph. Delhaye, « Une adaptation du *De officiis* au XIIe siècle », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XVI, 1949, p. 227-258.

49. Guillaume de Conches, *Moralis philosophia, PL* 171, col. 1034-1035 et 1039.

50. Hugues de Saint-Victor, *De institutione noviciorum*, XVII, *Quomodo loquendum sit, PL* 176, col. 948 B. La *modestia* s'impose aussi dans les manières de table : *ibid.*, col. 949 C.

51. J. W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants : the Social Views of Peter the Chanter ans His Circle*, Princeton, 1970, 2 vol.

52. Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, chap. CXVIII, « De temperantia », *PL* 205, col. 501-502.

53. Voir notamment : M.-Th. d'Alverny, *Alain de Lille, Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1965, et Alain de Lille, *Liber poenitentialis*, t. I, J. Longère éd., Louvain-Lille, 1965.

54. Alain de Lille, *De planctu naturae, PL* 210, col. 473 D - 475 A.

55. Alain de Lille, *Anticlaudianus, PL* 210, col. 551-552.

56. Alain de Lille, *Sermones diversi*, M.-Th. d'Alverny éd., *op. cit.*, p. 260.

57. Alain de Lille, *Summa de arte praedicatoria*, chap. V, « *Contra luxuriam* », *PL* 210, col. 122 C. Sur la *modestia*, voir aussi chap. XXV, col. 161-162.

58. Nombreuses sont les œuvres qui pourraient être encore citées pour les XIIIe et XIVe siècles : vers 1230, par exemple, un long poème moral en allemand porte le titre significatif de « Bescheidenheit » *(modestie)* : Freidanks, *Bescheidenheit*, Leipzig, Reclam, 1985. Dans les miniatures d'un manuscrit d'une œuvre voisine, le *Welsche Gast* de Thomasin von Circlaere, Bescheidenheit est représentée avec Zucht (discipline) à genoux devant Recht (le droit) (*ibid.*, ill. 6). Les sculptures du baptistère de Parme, vers 1200, montrent *Prudentia* et *Modestia* associées ensemble à *Spes* : A. Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Mediaeval Art. From Early Christian Times to the Thirteenth Century*, New York, 2e éd., 1964, p. 64, n. 3.

59. Voir sur cet ouvrage, sur lequel je reviendrai en détail, mon premier commentaire : J.-C. Schmitt, « Le geste, la cathédrale et le roi », *l'Arc* 72, 1978, p. 9-12.